

David Hume y el proyecto de una ciencia del hombre

Romina Pulley¹
pulleyromina@hotmail.com

Resumen

Uno de los tópicos preferidos por los filósofos modernos ha sido el relativo al método. En efecto, la búsqueda de un método que permitiera a la filosofía alcanzar el mismo éxito que el conseguido por las ciencias naturales se convirtió, entre los filósofos de los siglos XVII y XVIII, en una condición para el desarrollo de la filosofía, fundamentalmente, para el tratamiento de problemas relacionados con la sociedad y la política. Cualquier investigación acerca de la naturaleza del hombre o de cuál constituiría la mejor forma de gobierno para la sociedad requería, para estos pensadores, una tarea previa que pudiera garantizar el éxito. Y dado que el conocimiento de la Naturaleza tuvo un desarrollo extraordinario debido a la aplicación del método científico, muchos pensadores modernos se vieron tentados a aplicarlo también a las cuestiones humanas.

En el caso de David Hume se trató de un propósito explícito: introducir el método científico en los asuntos morales con el fin de comprender la naturaleza humana (el fundamento de las creencias, los juicios, la moralidad o la obediencia al gobierno, por ejemplo) y poner fin a las largas controversias. Pero un proyecto tal debía contar con un objeto de estudio apropiado y éste no sería otro que la naturaleza humana. Sin embargo, tal objeto adquirió, en la filosofía humeana, matices que lo distanciaron de los cánones clásicos referidos al sujeto moderno. Esto produjo una tensión entre el método y el objeto de estudio que Hume pretendía para la disciplina filosófica. El presente artículo busca explorar tal tensión y mostrar algunas características tanto de la metodología como del concepto de naturaleza humana propuesto por Hume.

Palabras claves: Naturaleza humana - método - experiencia - subjetividad

¹ Romina Pulley es Licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional de Mar del Plata. Actualmente doctoranda en Filosofía por la Universidad Nacional de Lanús y becaria doctoral del CONICET.

Abstract

One of the favorite topics of modern philosophers was that of the method. Indeed, finding a method to allow philosophy to achieve the same success as that achieved by the natural sciences became, among the philosophers of the seventeenth and eighteenth centuries, in a must for the development of philosophy, primarily for treatment of problems related to society and politics. Any inquiries about human nature, or what would be the best form of government to society, required a previous task, for these thinkers, that would guarantee success. And since the knowledge of nature had an extraordinary development through the application of scientific method, many modern thinkers were tempted to apply it to human affairs.

In David Hume's case, it was an explicit purpose: to introduce the scientific method in moral issues in order to understand human nature (the basis of belief, judgments, morality or obedience to the government, for example) and to end the long controversies. But such project needed an appropriate object of study and this would not be other than human nature. However, in Hume's Philosophy, such an object had, some features and this distanced him from the classical canons referred to the modern subject. This produced a tension between method and the object of study pretended by Hume. This article explores this tension and shows some characteristics of both the methodology and the concept of human nature proposed by Hume.

Key words: Human nature - method - experience - subjectivity

Introducción

Entre muchos de los rasgos que caracterizan a la Modernidad, existe uno particularmente atractivo: la preocupación por el método más adecuado para las investigaciones filosóficas a fin de que ellas alcancen el mismo éxito registrado en las ciencias naturales. Esta pretensión, que derivó en la escritura de innumerables páginas, esconde supuestos aún mucho más complejos. En efecto, tras la —a simple vista inocua— tarea de hallar ciertos principios, reglas, que orienten las investigaciones, se oculta una Modernidad que se erigió fundamentalmente alrededor del concepto de Razón y que trajo consigo la defensa de un tipo particular de sujeto (firme, sin fisuras, capaz de conocer el mundo debido a que puede conocerse a sí mismo y colocarse como garantía de conocimiento), una noción específica de verdad (como adecuación entre las representaciones del sujeto y el

mundo) y una concepción positiva y optimista de la historia (en tanto se trata, en definitiva, del desarrollo progresivo de la Razón). En este contexto, en el que la voluntad de saber se plasma en la obsesión por el método, por mantener una perspectiva puramente racional frente a la tarea de comprender a la Naturaleza y al hombre, se inscribe el *Tratado de la Naturaleza Humana* de Hume.

Esta última afirmación es, sin embargo, parcial y limitada. Es cierto que Hume escribió el *Tratado* con la esperanza de trasladar el método experimental, cuyo exponente más relevante en ese momento era Newton, al estudio de los asuntos morales y, con esto, mantener la pretensión moderna de racionalizar, intelectualizar, la vida, el mundo. También es cierto que tuvo exageradas pretensiones de sistematicidad, que propuso el proyecto de una ciencia del hombre que se instituiría como base de todas las demás ciencias, aunque abandonó paulatinamente tales aspiraciones. Pero es preciso reconocer que el objeto de tal ciencia del hombre finalmente se convirtió en el factor que provocó o facilitó ese abandono. El modo en que Hume pensó esa naturaleza humana, no como una estructura trascendental o como una sustancia especial y sin fisuras, capaz de garantizar, de legitimar racionalmente el conocimiento no sólo de sí mismo sino del mundo, fue lo que entró en tensión con el método buscado. En efecto, la subjetividad concebida por Hume, no como algo estático sino como una actividad, un proceso, y no como un elemento a priori sino nacida de la experiencia no necesaria sino contingente, lo apartaron del camino moderno al menos en ciertos aspectos y le valieron el título, mantenido casi en su forma original por los manuales de filosofía, de escéptico.

Por otra parte, toda reflexión es un trayecto, un recorrido. En algunas ocasiones ese recorrido se mantiene en una línea recta; en otras oportunidades se vuelve sinuoso y a veces se pierde y, con suerte, se retoma, aunque de manera distinta. Este trabajo comenzó siendo una crítica al proyecto humeano de introducir el método experimental en lo que hoy llamaríamos “ciencias sociales” a partir de herramientas conceptuales relacionadas con la epistemología ampliada o con sus lineamientos principales. Sin embargo, fue imposible pasar por alto una tensión, algo más que una inconsistencia en la obra de Hume. La pretensión positivista relativa a lo metodológico se veía llevada hasta su límite por el objeto de la investigación del propio *Tratado*. En ese contexto, partiendo de esa ambición de Hume, cabe preguntarse por los motivos de su fracaso, pues finalmente Hume no pudo establecer las bases firmes para esa ciencia de la naturaleza humana que daría el puntapié inicial en el esclarecimiento de todos los problemas de las diferentes disciplinas prácticas y teóricas.

Y esto lleva a pensar en la noción de subjetividad de Hume y eso lo redimió de la primera crítica. De modo que esta reflexión constará de dos momentos. El primero de ellos, un examen de la pretensión metodológica y sistemática de Hume y el segundo, un análisis del objeto de investigación que debía someterse a ese método.

El objetivo será mostrar el modo en el que Hume, desde el punto de vista epistemológico, oscila entre un método moderno y una subjetividad alejada de lo que ese método requería. Esto requiere tener presentes ciertas aclaraciones. La primera de ellas se refiere al hecho de que una crítica al método, en este caso humeano, implica una determinada posición epistemológica. En este caso, el plan consiste en pensar el proyecto humeano desde la perspectiva de la epistemología ampliada, esto es, en cuanto reflexión acerca del conocimiento científico asociado a las nociones de “responsabilidad moral, el origen epocal, contingente, sesgado, interpretativo y atravesado por lo político social, de ese conocimiento”.² Quizá tenga la apariencia de un anacronismo, pero se trata de conceptos que bien pueden ser utilizados como herramientas para formular preguntas acerca de las pretensiones de Hume respecto del método que eligió para su investigación: ¿cuáles eran sus objetivos?, ¿cuál fue la influencia del contexto intelectual en la elección de ese método?, ¿qué implicaba pensar la naturaleza humana desde esa perspectiva?

Por otra parte, también promueven la reflexión en relación con esa naturaleza humana que Hume propone como objeto de estudio: ¿se adecua al método previsto?, ¿mantiene o responde a las exigencias de ese contexto intelectual o, mejor dicho, de esa episteme moderna?

De modo que, en lo que sigue, intentaremos pensar a Hume, primero, desde la sospecha, y luego desde el reconocimiento de que la noción de subjetividad elaborada por el escocés fue mucho más que una inconsistencia del programa, una contradicción o un absurdo fruto del escepticismo.

La necesidad de una ciencia del hombre

Hume escribió el *Tratado de la Naturaleza Humana* desde el anonimato; lo importante no era el autor, sino el mensaje, el problema. Y este problema –que finalmente no sería otro que el determinar las bases sobre las cuales se conforma el sujeto– no podía ser pensado fuera de un determinado programa filosófico que estableciera una ciencia empírica del hombre y que, a su vez, sirviera de fundamento no sólo a las ciencias prácticas, como la moral, la estética o la política, sino también a las teóricas como las matemáticas, la filosofía natural y la religión natural. Sin embargo, esta propuesta, cuya importancia

² Díaz, E., *Epistemología ampliada*. Disponible en <http://www.estherdiaz.com.ar>. Allí, la Dra. Díaz proporciona una serie de herramientas para comprender esta forma de epistemología comparándola, primero, con la que se ha denominado “línea fundadora” conforme a la cual la epistemología defiende la “ahistoricidad, forzocidad, universalidad, formalización y neutralidad ética del conocimiento científico”. Frente a esta interpretación, Esther Díaz presenta la perspectiva de una epistemología ampliada en donde la racionalidad del conocimiento no existe por fuera de factores económicos, luchas de poder, intereses colectivos y personales, etc.

es señalada por Hume en más de una oportunidad y que a simple vista parecería clara, se presenta de modo muy ambiguo cuando se trata de detalles y precisiones. Como punto principal, aborda la construcción de un sistema filosófico pensando en el tratamiento de casi todos los problemas fundamentales de los campos de reflexión. Tal sistema tendrá como base la ciencia del hombre, “único fundamento sólido para las demás ciencias”,³ a partir del cual se organizaría todo el edificio del conocimiento, comenzando por aquellas disciplinas más afines a los asuntos humanos, esto es, de carácter práctico, y continuando por las ciencias fundamentalmente teóricas. Y aunque Hume es ambiguo al referirse al concepto de naturaleza humana, ésta explicaría los principios y operaciones de nuestra facultad de juzgar, y los aplicaría luego tanto a los gustos y sentimientos como a los hombres que se unen en sociedad y dependen unos de otros.⁴ La importancia de esta disciplina salta a la vista por sus prometedoras consecuencias pero oculta ciertas preocupaciones que no eran privativas de Hume. En efecto, por un lado, la situación crítica de la filosofía en la Modernidad fue un tema que preocupó a muchos pensadores, desde Descartes hasta Kant. Al comparar los avances propios de la actividad filosófica con los obtenidos en la Filosofía Natural,⁵ se hacían patentes las profundas disputas en prácticamente todas las cuestiones que constituían sus objetos de reflexión. Para Hume, esta situación se originaba en el hecho de que la filosofía no se concentra en el objeto adecuado y orienta sus esfuerzos hacia problemas inaccesibles para sus capacidades.

No sorprende, entonces, que el joven Hume se sintiera obnubilado por el método propio de la entonces llamada *Filosofía Natural* –en especial, por el propuesto por Newton–, dado que prácticamente toda una generación de filósofos naturales utilizaba ese método en el ámbito de los problemas científicos. Y aunque Hume no fue un “filósofo científico” al estilo de Descartes o Berkeley, y aunque no cultivó la ciencia física ni realizó grandes contribuciones a la matemática, sintió sin embargo el influjo del método que combinaba las hipótesis de Galileo sobre el movimiento terrestre, el movimiento planetario de Kepler o la teoría de las fuerzas centrífugas de Huygens. Esta síntesis newtoniana era considerada la clave para entender el mundo, su movimiento, su conservación. La Naturaleza sería penetrada por el entendimiento humano y obligada a hacer explícitas las leyes que la gobernaban; nada quedaba sin explicar, sin comprender en

³ Hume, D., *Tratado de la naturaleza humana*, Buenos Aires, Ediciones Orbis, 1984, p. XX.

⁴ Cfr. Hume, D., *RESUMEN del Tratado de la Naturaleza Humana*, Barcelona, Ed. Literatura y Ciencia, S.L., 1999, p. 7.

⁵ Es preciso advertir que en el contexto filosófico en el que Hume redactó el *Tratado* se consideraba que la filosofía se dividía en dos ramas diferentes. Por un lado, la filosofía natural que incluía aquellos temas que hoy conforman la física y las ciencias naturales. Por el otro, la filosofía moral orientada hacia los hombres y bajo la cual se agrupaban temas propiamente filosóficos –la teoría del conocimiento, la metafísica y la ética, por ejemplo– como así también la psicología, la ciencia política, la sociología, la economía y la estética (para utilizar términos actuales).

el mundo físico; un abanico de posibilidades se abría frente a la ciencia natural: el movimiento de la Tierra, la órbita lunar, las mareas, la caída de los cuerpos, la trayectoria de los proyectiles, todo ello era ahora predecible y gobernable por el hombre porque el científico “descubrió” las leyes trascendentales y atemporales que gobiernan el Mundo.

No es de extrañar, pues, que la promesa que representaba el método experimental en la filosofía natural se extendiera a otros ámbitos. En este sentido, Hume fue un ejemplo claro y rotundo del optimismo racional de la Modernidad. Si bien en otros aspectos, como veremos luego, fue un filósofo que escapó a la exigencia de racionalidad propia de la episteme moderna –en lo que hace a la persecución de una ciencia “limpia”, capaz de penetrar en la naturaleza intrínseca de la realidad, representarla, modificarla–, Hume fue, a todas luces, un filósofo moderno, hijo de la fuerza intelectual dominante de la época. También él, al igual que Bacon, Hobbes, Descartes o Spinoza, subrayó las ventajas que traería la adopción del método de la nueva ciencia en el ámbito de los asuntos humanos. De ahí que el *Tratado* sea calificado por el propio Hume como el intento de introducir, en los asuntos morales, el método experimental. La influencia de Newton en el proyecto filosófico humeano se hizo sentir al menos en dos sentidos, “en primer lugar, elaborando una teoría general audaz acerca de la mente –su asociacionismo– comparable a la teoría de la atracción de Newton y, en segundo lugar, ampliando el método newtoniano a las ciencias morales”.⁶

Siguiendo esta inspiración y buscando una solución a la crisis en la que se encontraba la reflexión filosófica, Hume planteó la conveniencia y aún la necesidad de descubrir y analizar las características de la naturaleza humana, al tiempo que propuso un programa para llevar a cabo tal empresa. Este proyecto de Hume fue expuesto, sobre todo, en la “Introducción” al *Tratado*, en la sección I de la “Investigación sobre los Principios de Entendimiento” y en ciertos pasajes de la “Investigación sobre los Principios de la Moral”.

En todos esos casos, Hume realiza ciertas afirmaciones referentes al modo en que debe estudiarse la naturaleza humana, es decir, a las características de la ciencia del hombre. Ese programa se materializa en una serie de puntos:

- La pretensión de instituir una filosofía del hombre o ciencia de la naturaleza humana.
- El objetivo de esa ciencia será explicar cuáles son y cómo funcionan los principios generales de tal naturaleza humana.
- Dado que se trata de una naturaleza que se manifiesta a través de su funcionamiento, la ciencia del hombre deberá tener por base la experiencia y por método el experimental.
- En relación al punto anterior, debido al contexto histórico en el que Hume escribió y a que el programa humeano propuesto debe seguir los preceptos del método experi-

⁶ Passmore, J. A, *Hume's Intentions*, Cambridge, Cambridge University Press, 1952, p. 43.

mental, la filosofía (entendida como el conjunto de las ciencias humanas o morales), no tiene un método diferente del de las ciencias naturales. De ahí que pueda hablarse de una “unidad de las ciencias”.

Estas características del proyecto filosófico de Hume fueron las que dieron origen a la lectura de corte positivista de la teoría humeana. En efecto, tal interpretación, comenzada por Alfred Ayer, quien considera que Hume, junto con Ernst Mach, es el precursor del Círculo de Viena,⁷ resalta, además del rechazo a cualquier teoría especulativa acerca de la realidad que no se infiera estrictamente de hechos observados, la propuesta de las ciencias experimentales como paradigma del conocimiento objetivo en cuanto constatan hechos de la experiencia y sus regularidades. Y este es un rasgo que caracterizó al programa humeano. En efecto, como hemos mencionado, ya en la Introducción al *Tratado* Hume expresa su propósito de edificar una ciencia del hombre cuyo objeto no sería otro que explicar la naturaleza de la mente en la medida en que puede ser conocida a través del método experimental. Se trataría de una ciencia que tendría por objeto los principios de la naturaleza humana, “conocer por entero la extensión y fuerzas del entendimiento humano y explicar la naturaleza de las ideas que empleamos, así como la de las operaciones que realizamos al argumentar”.⁸

Ahora bien, ¿cuál es la fundamentación más adecuada para la ciencia de la naturaleza del hombre? Hume es claro al respecto: tal fundamento no puede provenir sino de la experimentación y la observación,⁹ y de ahí que proponga un programa metodológico definido que vale la pena citar *in extenso*:

Me parece evidente que al ser la esencia de la mente tan desconocida para nosotros como la de los cuerpos externos, igualmente debe ser imposible que nos formemos noción alguna de sus capacidades y cualidades sino *mediante experimentos cuidadosos y exactos*, así como por la observación de los efectos particulares que resulten de sus distintas circunstancias y situaciones. Y aunque debamos esforzarnos por hacer nuestros principios tan ge-

⁷ “Es de hecho notable que numerosos aspectos de la teoría que hoy se considera especialmente característica del positivismo lógico, ya hubieran sido enunciados, o por lo menos previstos, por Hume”. Ayer, A., *El positivismo lógico*, México, FCE, 1978, p. 10. Véase también Ayer, A., *Lenguaje, Verdad y Lógica*, Buenos Aires, Orbis, 1984, pp. 62-65; y Ayer, A., *Hume*, Madrid, Alianza, 1980.

⁸ Hume, D., *Tratado de la naturaleza humana*, Buenos Aires, op. cit., p. XIX.

⁹ Respecto de esto, Hume no se considera un innovador y reconoce que otros filósofos antes que él, y entre los que menciona a Locke, Shaftsbury, Mandeville, Hutchinson y Butler, ya comenzaron la tarea de promover la ciencia del hombre y a adscribirle como base sólo la experimentación. Esta enumeración de Hume, del mismo modo que muchos otros pasajes del *Tratado*, generó largas discusiones debido a la disparidad de los nombres que integran la lista y a ciertas omisiones, como por ejemplo Hobbes.

nerales como sea posible, *planificando nuestros experimentos hasta el último extremo* y explicando todos los efectos a partir del menor número posible de causas –y de las más simples–, es con todo cierto que *no podemos ir más allá de la experiencia*; toda hipótesis que pretenda descubrir las últimas cualidades originarias de la naturaleza humana deberá rechazarse desde el principio como presuntuosa y quimérica.¹⁰

Sin embargo, Hume es prudente al reconocer luego que la filosofía moral, desde el punto de vista metodológico, se halla en desventaja respecto de la filosofía natural, puesto que la propia planificación de los experimentos puede influir en los resultados.

Cuando no sé cómo conocer los efectos de un cuerpo sobre otro en una situación dada, no tengo más que colocarlos en esa situación y observar lo que resulta de ello. Pero si me esforzara en esclarecer del mismo modo una duda en filosofía moral, situándome en el mismo caso que quiero estudiar, es evidente que esta reflexión y premeditación dificultaría de tal forma la operación de mis principios naturales que sería imposible inferir ninguna conclusión correcta de ese fenómeno.¹¹

Pero tal dificultad es corregible si el filósofo se atiene a la observación cuidadosa de la vida humana en su quehacer cotidiano. En ese caso, se podrá establecer una ciencia que no será inferior en lo referente a la certeza y, más aún, será muy superior, en cuanto a la utilidad, que cualquier otra disciplina.¹² De modo que, pese a todas dificultades a las que debe hacer frente esta ciencia, para Hume aún es posible investigar de un modo “serio” la naturaleza de la mente humana y, con ello, problemas de índole social, política y ética.

Al mismo tiempo, tal aceptación implica considerar como válida la unidad del conocimiento en el sentido de que no hay diferencias metodológicas entre la filosofía y las ciencias empíricas. Es decir, que el conjunto de las ciencias conformaría, en el contexto humeano, una unidad. Sin embargo, algunos intérpretes han argumentado en contra de esta tesis al sostener que existen diferencias en la manera en que Hume entiende el funcionamiento de la filosofía moral y las ciencias experimentales. Tal es el caso de Livingston y Capaldi;¹³ este último afirma que Hume “mantenía que la explicación de las

¹⁰ Hume, D., *Tratado de la naturaleza humana*, Buenos Aires, op. cit., p. XXI. Las cursivas son nuestras.

¹¹ Ibid., p. XXII-XXIII.

¹² Cfr. Ibid., XXIII.

¹³ Livingston, D. W., *Hume's Philosophy of Common Life*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1984, pp. 187-193; Capaldi, N., “The Dogmatic Slumber of Hume Scholarship”. En *Hume Studies*, vol. XVIII, n° 2, November, 1992, p. 124.

ciencias sociales era superior a la explicación en la ciencia física, precisamente porque el modo como nos entendemos a nosotros mismos es fundamental”.¹⁴ Tesis como esta encontrarían apoyo en pasajes aislados de la obra de Hume, como por ejemplo el escrito “Sobre algunas costumbres curiosas” incluido en sus *Ensayos Políticos*. Allí, Hume observa que los filósofos morales cuentan con una manera privilegiada de explicar las acciones humanas. Esto se daría a través, no de la subsunción del fenómeno a leyes empíricas más generales, sino a partir de las razones para actuar del agente. De modo que explicaciones de este tipo estarían basadas en principios independientes del resto de las ciencias; y no sólo eso, sino que incluso serían de tipo histórico y no apelarían a una regularidad empírica.¹⁵

Sin embargo, en ese mismo ensayo Hume acepta que en la política existe la posibilidad de establecer principios generales aunque con “más cautela” que en las ciencias naturales.¹⁶ Esto, junto con lo afirmado en el *Tratado*,¹⁷ respecto de las limitaciones de la filosofía moral, muestra que Hume era consciente de las dificultades para subsumir fenómenos sociales a leyes empíricas generales, pero ese mismo pasaje del *Tratado* sostiene que puede haber fenómenos irregulares tanto en el ámbito moral como en el natural, con lo cual limaría las diferencias entre uno y otro.¹⁸ Incluso, en ciertos fragmentos del *Tratado*¹⁹ Hume se esfuerza en mostrar que existen tantas dificultades de explicación en la filosofía moral como en la natural.

Esto lleva a reforzar la idea de que el programa referido al conocimiento en la filosofía de Hume incluye la propuesta de un objeto y de un método general para lo que en la obra humeana se considera el núcleo de las ciencias. El método general en cuestión, como hemos dicho, no es otro que el experimental, y la importancia que Hume le asigna a este elemento no viene dada sólo por su intención de constituir una ciencia que fuera el fundamento de todas las demás, sino también por el contexto cultural en el que se inserta su obra.

Es decir, que se trata de un elemento epocal y no privativo o novedoso de Hume, pues los filósofos modernos, en general, manifestaban una enorme preocupación por este tema, los principios del método, su alcance, validez o sus fundamentos lógicos.

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Cfr. Hume, D., *Ensayos políticos*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1955, pp. 223-238.

¹⁶ También en el ensayo *¿Puede la Política ser una ciencia?*, Hume afirma que es posible deducir de las formas de gobierno particulares “consecuencias tan generales y exactas como las que concluimos en las ciencias matemáticas”. Ibid., 437-438.

¹⁷ Hume, D., *Tratado de la naturaleza humana*, op. cit., p. XXIII.

¹⁸ Véase también Hume, D., *An Enquiry concerning Human Understanding*. En *The Philosophical Works of David Hume*, London, Ed. por T. H. Green y T. H. Grosse, 1826, vol. 4, pp. 102-103 y p. 105.

¹⁹ Cfr. Hume, D., *Tratado de la naturaleza humana*, op. cit., p. 169 y p. 633.

Dentro de un contexto semejante, la pretensión de introducir el método de la filosofía natural en los asuntos morales tenía como incentivo la promesa del éxito que se había logrado en la ciencia, aunque también tuvo como consecuencia un efecto que Hume no compartió con la mayoría de los filósofos de la Modernidad. Esto es, la negación de que existan principios evidentes e independientes de la experiencia a partir de los cuales sea posible deducir todo el conocimiento. Por otro lado, tal concepción trae aparejada la idea de que esos principios naturales que constituyen y manifiestan la naturaleza humana (principalmente los principios de asociación –semejanza, contigüidad y causalidad– y también otros de carácter mucho más idiosincrático como la inclinación a la verdad, el deleite por la libertad o la bondad hacia los niños), aunque generalizables a todos los individuos, son empíricos y contingentes y no les cabe una deducción lógico-trascendental (en tanto prueba de validez universal y necesaria) como la que luego llevará a cabo Kant con las categorías del entendimiento.

Pero la adaptación del método newtoniano a la ciencia del hombre no se reduce a la apelación de la experiencia como fundamento, sino que se complementa con otras disposiciones tales como buscar el menor número de causas y las más simples, o el principio de parsimonia,²⁰ o hallar los principios con mayor generalidad posible,²¹ es decir, con mayor poder explicativo.²²

Ahora bien, hemos dicho que, a pesar de las diferencias entre Hume y otros filósofos modernos –diferencias que le valieron ser considerado un filósofo escéptico e incluso autocontradictorio–, lo cierto es que el programa filosófico humeano admite, en virtud de su pertenencia a la episteme moderna, una serie de críticas si se adopta la perspectiva de la *epistemología ampliada*. En efecto, la intención de introducir el método propio de las ciencias naturales en el ámbito de las humanidades en virtud del éxito obtenido por aquellas respecto de la descripción, o mejor aún, de la manipulación y dominación de la Naturaleza, es un signo propio de la Modernidad del que Hume no escapa. Él esperaba para las ciencias sociales la precisión, la certeza y el éxito que había conseguido la Filosofía Natural. Por otra parte, el proyecto humeano se inscribe en el programa moderno representacionista que considera a la mente como un espejo que refleja esa Naturaleza con mayor o menor éxito y en el que la tarea de la filosofía no es otra que pulir ese espejo, conocer los mecanismos a través de los cuales opera la mente del individuo como sujeto aislado, independiente de la comunidad, a fin de mejorar la

²⁰ Hume, D., *Tratado de la naturaleza humana*, op. cit., p. 282: “Además, si observamos cómo actúa la naturaleza, encontraremos que, aún cuando los efectos sean muchos, los principios de que se derivan no son lo común sino pocos y simples”. Véase también *Ibid.*, p. XXI, pp. 366-367 y p. 473.

²¹ Hume, D., *An Enquiry concerning Human Understanding*, op. cit., p. 15.

²² Estas disposiciones podrían interpretarse, a su vez, como la afirmación de que la ciencia es perfectible.

representación.²³ Esto implica continuar la tarea que ya Descartes propuso en su *Discurso del Método*: poner entre paréntesis el contexto moral, social, político, y atenerse exclusivamente al método propuesto. Claro está que la metodología humeana, hija del modelo experimental de Newton (con su aspiración, común en la ciencia moderna, de basarse en el experimento –mental en el caso de Hume– como modo de confrontar las hipótesis con el mundo), es diferente de la cartesiana, pues no es de carácter fundacionista y deductivo. Sin embargo, sí comparte el afán del método, el optimismo respecto de la comprensión de la Naturaleza Humana y, a pesar del estilo ensayístico de Hume, su pretensión de sistema. Además, no sería un escándalo de la filosofía pensar al programa filosófico de Hume a partir de las condiciones que propuso Descartes en su *Discurso*: evidencia, análisis, síntesis y enumeración, aunque el contenido de cada una de esas reglas fuera diferente. Tampoco sería descabellado pensar las pretensiones metodológicas humeanas a la luz del *Novum Organum* de Bacon, en donde se pone de manifiesto lo imperioso de deshacerse de los condicionamientos ajenos a la labor científica.

De modo que, si se atiende exclusivamente a la cuestión del método, Hume no puede ser aislado de la episteme moderna, de esa determinada concepción del mundo, de la racionalidad, del hombre y de la ciencia.

La naturaleza humana que excede los límites del método

Sin embargo, si se extiende la mirada un poco más allá de la cuestión metodológica, es posible entrever una tensión, algo que se escapa al plan, al programa moderno y positivista de Hume. Y esto que se escapa, que dificulta la tarea de clasificar a Hume con los cánones de la Modernidad, proviene del propio objeto de estudio de esa ciencia del hombre que estaría en la base del sistema imaginado por el escocés.

Una de las consecuencias que pueden derivarse de la pretensión humeana de sistematicidad es la concepción de la naturaleza humana (objeto de la ciencia sobre la que se sostiene el resto de las disciplinas) como algo uniforme, generalizable y estable. De no suponer tal uniformidad de la naturaleza humana, difícilmente podrían establecerse los principios generales respecto de ella. En tal sentido, no sorprende entonces que Hume sostenga que la naturaleza de los hombres a lo largo del tiempo y en los diferentes países permanezca igual en cuanto a sus principios y operaciones.²⁴ Por esto mismo,

²³ La concepción de la epistemología moderna apoyada en la metáfora de la mente como el espejo de la Naturaleza es propia de Richard Rorty. Véase al respecto Rorty, R., *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid, Cátedra, 1995.

²⁴ Cfr. Hume, D., *An Enquiry concerning Human Understanding*, op. cit., p. 97.

(...) la ambición, la avaricia, el amor propio, la vanidad, la amistad, la generosidad, el civismo (public spirit); esas pasiones, combinadas en diferente grado, desde el comienzo del mundo han sido distribuidas en la sociedad y aún son la fuente de todas las acciones y empresas que siempre han sido observadas entre los hombres.²⁵

¿Significa esto caer en el sustancialismo que con tanto ahínco Hume rechazó a lo largo de todo el *Tratado*? No, en absoluto. Él no presupone un concepto metafísico, una esencia material o espiritual invariable, pues esto equivaldría obviamente a adoptar el concepto de sustancia al que atacó de forma contundente. Por el contrario, cuando Hume se refiere a la “naturaleza humana” siempre lo hace a partir de observaciones empíricas y no de un concepto a priori. Esto es, cuando analiza la naturaleza del hombre aplica el método experimental, lo cual equivale a rechazar las hipótesis racionalistas acerca de cualquier sustancia material o espiritual y, al mismo tiempo, evitar cualquier juicio a priori acerca de la naturaleza del hombre. Por otro lado, se refiere a tendencias regulares, constantes, en especial a ciertos principios generales que denomina “principios naturales” y que explican la conducta de los hombres aunque no completamente, pues también influyen en el comportamiento de los individuos otros factores como las costumbres de la sociedad en la que viven, el sexo, la edad, etc.²⁶

Esos principios dan uniformidad a la naturaleza humana, la orientan, conducen a los hombres a actuar de determinada manera en ciertas circunstancias y permiten la constitución de la *Ciencia del Hombre*. Sin embargo, esa uniformidad es ella misma contingente; los principios naturales son propios de la especie, pero nada impediría que cambien, por ejemplo, en el proceso de evolución. Dicho de otro modo, la naturaleza humana es *de hecho* de una forma determinada y a pesar de ello podría haber sido de otra toda vez que sus principios y tendencias más generales son contingentes. No obstante esto, aún no existe una verdadera tensión entre el método que Hume pretendía para esa ciencia del hombre y su objeto de estudio; aún puede pensarse en la uniformidad como una hipótesis a contrastar constantemente y que será confirmada o no en la experiencia, de modo que el plan positivista no parece correr riesgos.

Pero esta imagen sólo puede mantenerse en la superficie; sólo puede pensarse si se pretende “salvar” la posición de Hume como un filósofo moderno, deseoso de circunscribir la naturaleza, en este caso del hombre, dentro de los límites de un método que expresa la voluntad de saber de la Modernidad. Si se toman otras herramientas y se con-

²⁵ Ibid., pp. 97-98.

²⁶ Cfr. Ibid., p. 101. Allí Hume sostiene que incluso es posible hallar acciones que “parecen no tener ninguna conexión con cualquiera de los motivos conocidos y que son excepciones a todas las normas de conducta establecidas para el gobierno de los hombres”.

cibe a Hume, junto con Deleuze,²⁷ como un pensador de la subjetividad, cambia radicalmente todo.

Pensado al modo deleuziano, Hume, más allá de la cuestión del método o la uniformidad de la naturaleza humana en general, tiene frente a sí otra problemática: establecer las bases sobre las cuales se forma el sujeto. De ahí que Deleuze argumente que la relación entre la Naturaleza y la naturaleza humana sea la preocupación central para Hume. Y esta naturaleza del hombre, como hemos dicho, está marcada por ciertos principios naturales que no dependen de la postulación de una estructura a priori de la experiencia.

Tanto para Hume como para Kant los principios del conocimiento no derivan de la experiencia. Pero en el caso de Hume nada hay en el pensamiento que supere a la imaginación, nada es trascendental, puesto que esos principios sólo son principios de *nuestra* naturaleza, puesto que hacen posible la experiencia sin hacer al mismo tiempo necesarios objetos para esa experiencia misma.²⁸

La mente es afectada por los principios naturales, en especial por el de asociación (aunque también por los de semejanza y contigüidad), y deviene naturaleza humana; pero no se sustantiviza, no se vuelve un sustrato sobre el que se apoyan las ideas al modo de accidentes; el sujeto es actividad permanente, asociación constante, creación constante. La moral, el conocimiento, los sentimientos, todos los elementos de la subjetividad son explicados, no a través de estructuras trascendentales, tal como proponía Kant, sino mediante la actividad inmanente de asociación.

Y cuando tiene lugar esta estructura del yo, distinta de la que habitualmente concibió la Modernidad –un Yo como una conciencia siempre idéntica a sí misma, compacta, capaz de conocerse y conocer el mundo, y auto-proclamado garantía de verdad–, comienza a jugar un rol de suma importancia el concepto humeano de *creencia*, pues describe la manera particularmente humana de ir más allá de lo dado sin apelar a estructuras trascendentales: “Creer es esperar (...), es superar la memoria y los sentidos”.²⁹ Cuando esperamos que el sol salga por la mañana no lo hacemos porque sabemos que “así será”, porque es necesario que así suceda conforme a nuestra estructura cognitiva, sino más bien en virtud de una creencia basada en el hábito, en la costumbre, ajena por completo a la necesidad. Esto invierte la jerarquía entre conocimiento y creencia; la teoría deja el lugar privilegiado a la práctica. Cada acto de creencia es la aplicación práctica del hábito sin referencia a una habilidad de juzgar a priori por parte del sujeto. Y lo más importante, algo que De-

²⁷ Deleuze, G., *Empirismo y subjetividad*, Barcelona, Gedisa, 2002.

²⁸ Ibid., p. 124.

²⁹ Ibid., pp. 147-148.

leuze vio claramente, no existe un “Yo” anterior a la experiencia sino tan sólo momentos de esa experiencia que no se relacionan unos con otros de manera necesaria; cobran sentido a través de un acto creativo, de una asociación, que a pesar de repetirse una y otra vez nunca deja de ser una invención. Una mancha azul, un sonido, un sabor salado, todos esos elementos deben combinarse para formar la idea de mar y esa combinación bien puede explicarse sin apelar a estructuras necesarias y permanentes que garanticen su verdad.

Y lo propio sucede con el sujeto. El yo (*self*) no es más que un flujo temporal, una sucesión de percepciones (impresiones e ideas) que se escurren. La desconexión inmanente caracteriza este fluir convirtiéndolo en un sistema de diferencias, “unidas entre sí por la relación de causa y efecto, y que mutuamente se producen, se destruyen, influyen y modifican unas a otras”.³⁰ Que una percepción sea diferente de otra significa, en este contexto, no sólo que cada una se distinga de las demás, sino también, y más importante aún, que la conciencia está compuesta por una serie de percepciones desconectadas y que, por lo tanto, no es un fenómeno unitario y simple. Visto de este modo, la diferencia parece estar por encima del sistema, la sucesión continua de personajes adquiere prioridad por sobre la estructura del teatro³¹ y por esto la identidad puede ponerse en duda.

De manera tal que Hume representa, en aspectos muy importantes, una alternativa al modo de pensar moderno, y no sólo por su posición anti-trascendentalista sino también porque, al dejar a la razón fuera del juego de la justificación del conocimiento, abre la puerta a una interpretación de la verdad, la historia y el propio conocimiento como fenómenos marcados, no por un anhelo “inocente”, ajeno a los compromisos éticos, políticos de una episteme, sino todo lo contrario. Cada fenómeno humano, desde la ciencia hasta la historia o el arte, por ejemplo, son producto de pasiones humanas, de sentimientos, de emociones irreducibles a la razón.³² En el mundo social se hace claro que la vida nunca es desinteresada, que ninguna relación es necesaria en virtud de ser gobernada por leyes neutrales y que el hábito que da lugar a las creencias es siempre producto de ese mundo social, pues en última instancia siempre es la simpatía³³ (un sentimiento,

³⁰ Hume, D., *Tratado de la naturaleza humana*, op. cit., p. 261.

³¹ Cfr. *Ibid.*, pp. 252-253. Allí, Hume compara el Yo (*self*) con un teatro “en el que distintas percepciones se presentan en forma sucesiva; pasan, vuelven a pasar, se desvanecen y mezclan en una variedad infinita de posturas y situaciones [pero] son solamente las percepciones las que constituyen la mente, de modo que no tenemos ni la noción más remota del lugar en el que se representan esas escenas, ni tampoco de los materiales de que están compuestas”.

³² Incluso conceptos claramente “ilustrados” y considerados en la Modernidad como puramente racionales son interpretados a la luz del trabajo de Hume como sentimientos. Tal es el caso de la justicia que puede ser considerada, como argumenta Rorty siguiendo a Hume, como un sentimiento de lealtad a grupos cada vez más amplios. Cfr. Rorty, R., “La justicia como lealtad ampliada”. En *Pragmatismo y Política*, Barcelona, Paidós, 1998, pp. 105-131.

³³ Aunque no siempre es consistente en lo relativo a su uso, Hume alude a la *simpatía* como “la inclinación que tenemos a simpatizar con los demás, y a recibir al comunicarnos con ellos sus inclina-

una pasión) la que nos impulsa a ordenar nuestros esfuerzos en virtud de los demás; incluso el algebrista y el matemático aumentan su confianza en la verdad que descubren sólo cuando obtienen la aprobación de sus amigos y del mundo ilustrado.³⁴

Teniendo en cuenta lo anterior, queda entonces considerar aquello que en muchos manuales de filosofía se ha pensado como el fracaso del programa humeano o, visto de otra forma, como una contradicción, una inconsistencia en el plan de introducir el método experimental en los asuntos morales. Por un lado, Hume pretende llevar a cabo ese proyecto, por lo cual podría esperarse que el método elegido se armonice con el objeto propio de la investigación, esto es, la naturaleza del hombre. Podría esperarse también que, tras la pretensión de introducir ese método en particular, existiera la suposición de que la naturaleza humana fuera en algún sentido una réplica, un reflejo, de la Naturaleza y que, por lo tanto, llegaran a descubrirse sus principios ordenadores, necesarios, en absoluto azarosos y, con esto, lograra por fin establecer un sujeto universal capaz de convertirse en garantía de verdad.

Pero todas estas suposiciones fallan en el caso de Hume. Es cierto que el programa humeano de un método científico para la ciencia del hombre es criticable desde la perspectiva de la metodología ampliada; es cierto que es un reflejo de la voluntad de saber de la Modernidad que intelectualiza la realidad. Pero también es cierto que Hume analiza su objeto de estudio de un modo completamente distinto al común de los filósofos modernos. Pienso a la subjetividad como una actividad constante, como un conjunto de tendencias nunca irreducibles a una sola fórmula, nunca trascendental o ajena a la vida real de los individuos. La naturaleza humana, el objeto de su investigación, entra en tensión con el método elegido, lo fuerza, lo excede y, en ese sentido, provoca el mentado fracaso del proyecto humeano. En las lecturas tradicionales de Hume —aquellas que sólo lo consideran un escéptico y cuyo escepticismo es el causante de ese fracaso— se deja a un lado el elemento innovador y se hace caso omiso de esta nueva forma de concebir la subjetividad. Al mismo tiempo, no perciben que el giro que Hume introduce en el modo de entender al sujeto abre un espacio para la posterior reflexión respecto del papel que la ciencia debe cumplir dentro del entramado de las relaciones sociales. En el contexto humeano, la ciencia no puede exceder las limitaciones de la subjetividad, no puede tener pretensiones de universalidad y necesidad, no puede concebirse a sí misma como ajena al mundo de los hombres. La ciencia es sólo una manifestación más de la creatividad humana y, en ese sentido, no está exenta de la influencia de los sentimientos, las pasiones y las emociones del hombre.

ciones y sentimientos, por diferentes y aún contrarios que sean a los nuestros". Hume, D., *Tratado de la naturaleza humana*, op. cit., p. 317. Esta disposición mental, en el contexto humeano, no se refiere por ejemplo a tener en alta estima a una persona, sino más bien a acompañar a otros en los sentimientos.

³⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 180.

Tal vez esa tensión presente en el *Tratado*, entre el método previsto y el objeto de la investigación, haya sido el motivo por el que Hume abandonara paulatinamente, en sus obras posteriores, la pretensión de sistematicidad y disminuyera asimismo su interés por las cuestiones de tipo epistemológico para volcarse, con mucho más entusiasmo, hacia la historia, el escenario en el que la subjetividad se desenvuelve, se transforma, se plasma y se deja entrever.

Bibliografía

- Ayer, Alfred, *El positivismo lógico*, México, FCE, 1978.
- Hume, David, *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid, Alianza, 1980.
- Lenguaje, Verdad y Lógica, Buenos Aires, Orbis, 1984.
- Bennett, Jonathan, *Locke, Berkeley, Hume: Temas Centrales*, México, UNAM, 1988.
- Capaldi, Nicholas, “The Dogmatic Slumber of Hume Scholarship”. En *Hume Studies*, Vol. XVIII, nº 2, November, 1992, pp. 117-135.
- Deleuze, Gilles, *Empirismo y subjetividad*, Barcelona, Gedisa, 2002.
- Díaz, Esther, “¿Qué es la posmodernidad?”. En *¿Posmodernidad?*, Buenos Aires, Biblos, 1988.
- *Entre la tecnociencia y el deseo. La construcción de una tecnología ampliada*. Buenos Aires, Biblos, 2007.
- *Epistemología ampliada*. Disponible en <http://www.estherdiaz.com.ar>
- Hume, David, *Tratado de la naturaleza humana*, 3 volúmenes, Buenos Aires, Ediciones Orbis, 1984.
- *RESUMEN del Tratado de la Naturaleza Humana*, Barcelona, Ed. Literatura y Ciencia, S.L, 1999.
- *An Enquiry concerning Human Understanding*. En *The Philosophical Works of David Hume*, London, 1826, Vol. 4.
- *Ensayos políticos*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1955.
- Livingston, Donald W., *Hume's Philosophy of Common Life*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1984.
- Passmore, John A., *Hume's Intentions*, Cambridge, Cambridge University Press, 1952.
- Rorty, Richard, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1995.
- “La justicia como lealtad ampliada”. En *Pragmatismo y Política*, Barcelona, Paidós, 1998, pp. 105-131.